# المدينة والدولة في الإسلام
## دراسة في رؤيتي الماوردي وابن خلدون

رضوان السيد

-I-

موضع الاهتمام هنا نصّان في المدينة والمصر. ورد أوّلُهما في كتاب «تسهيل النظر وتعجيل الظَّفَر في أخلاق الملك وسياسة المُلْك» لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماورديّ (ـ ٤٥٠ هـ/١٠٥٨ م)[١]، وورد ثانيهما في مقدمة عبد الرحمن بن خلدون (ـ ٨٠٨ هـ/١٤٠٥ م)[٢]. فأما نصُّ الماوردي فيشكِّل فصلاً ضمن كتابه السالف الذكر، وسياق نصِّه هناك الحديثُ عن سياسة المُلْك بعد تأسيسه واستقراره. إذ تقوم سياسة المُلْك عنده على أربعة قواعد[٣]: عمارة البلدان، وحراسة الرعيّة، وتدبير الجند، وتقدير الأموال. إنها مجالاتُ السلطة أو سياسةُ المُلْك. بمقتضى ذلك تنقسم البلدان عنده إلى مزارع وأمصار[٤]. أمّا المزارعُ فيعني بها الأرياف الصالحة للزراعة. وأمّا الأمصار فهي «الأوطان

(١) اعتمد هنا على نشرتي للكتاب الصادرة بالمركز الإسلامي للبحوث ببيروت. ويقع النص الخاص بالمدينة على الصفحات ٢٠٧ ـ ٢١٣.

(٢) اعتمد هنا على نشرة علي عبد الواحد وافي لمقدمة ابن خلدون الواقعة في خمسة أجزاء، لجنة البيان العربي بالقاهرة، ١٣٧٩ هـ/١٩٦٠م، والنص الخاصّ بالمدن والأمصار في ٣/٨٢٩ ـ ٨٩٢.

(٣) تسهيل النظر، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٢١١ ـ ٢١٢.

الجامعة»[٥]؛ وهي تنقسمُ بدورها عنده إلى قسمين: أمصار مزارع وسواد، وأمصار فُرصة (أو فُرضة؟)[٦] وتجارة. ولكلٍّ من القسمين في نظره شروطٌ للقيام والاستمرار والازدهار. والماورديّ قاضٍ وفقيه شافعيّ كبير كان قريباً لمدةٍ طويلة من بلاط خليفتين عبّاسيّين، وبعض السلاطين البويهيين[٧]. وقد كتب عدة مؤلّفاتٍ في الفكر السياسي، والنظريّة السياسيّة يهمُّنا منها هنا[٨]: الأحكام السلطانية، ونصيحة الملوك، وتسهيل النَّظَر، وقوانين الوزارة وسياسة المُلْك. ولكي يكونَ الأمر أكثر وضوحاً لا بُدَّ من التنبيه هنا على أنّ الماورديّ شافعيٌّ؛ والشافعيةُ يملكون تاريخياً نظرةً خاصّةً للوجود المديني الإسلامي تبدو من خلال حديث إمام المذهب محمد بن إدريس الشافعي (ـ ٢٠٤ هـ/٨١٩ م) عن صلاة الجمعة والجماعة وعلاقتهما بالمصر. فبخلاف أبي حنيفة (ـ ١٥٠ هـ/٧٦٧ م) ومالك بن أنَس (ـ ١٧٩ هـ/٧٩٥ م)لا يرى الشافعيُّ علاقةً ضروريةً بين الجمعة والجماعة من جهة والمصر أو المدينة من جهةٍ ثانية. فأيُّ تجمُّعٍ إسلاميٍّ يمكن أن تتحقَّق فيه شروطُ صلاة الجماعة يمكن بل يجب أن تُقام فيه صلاةُ الجمعة إذ إنّ الآيات القرآنية التي تفرض الجمعة لا تحدِّد شروطاً أو مواصفاتٍ مكانيةً لذلك[٩]. أمّا المالكيّة فيتحدَّثون عن ضرورة إقامة الجمعة في «المصر الجامع» معتبرين المدينة والمصر ضرورةً دينيةً لإتمام فرائض الإسلام وصلاةُ

---

(٥) المصدر السابق، ص ٢١١.

(٦) في لسان العرب (فرض): «... وفُرْضةُ النهر: مَشْرَب الماء منه... والفُرْضة: الثُّلْمة التي تكون في النهر.. وفُرْضة البحر: مَحَطّ السفن..». والفُرْضة عند الجغرافيين المرفأ على نهر أو بحر، لكنّ الماورديّ قد يعني بالمصطلح الفُرصة التي يتيحها المصر للكسب عن طريق المهنة والتجارة بشكل عامّ.

(٧) قارن بدراستي التقديمية لنشرة تسهيل النظر، ص ٧٩ ـ ٨٧، ومقدمتي على نشرتي لقوانين الوزارة وسياسة المُلْك، ص ٧٤ ـ ١٠٩.

(٨) تسهيل النظر، ص ٧٩ ـ ٨٧.

(٩) الشافعي، الأمّ ١/١٦٩ ـ ١٧٠؛ ص ١٦٩ س ٧ ـ ٩: «لما كانت الجمعة واجبة واحتملت أن تكون تجب على كلّ مُصَلٍّ بلا وقت وعدد مصلّين، وأين كان المصلّي من منزل مقام وظعن فلم نعلم خلافاً في أن لا جمعة عليه إلّا في دار مقام... وقد قال غيرنا لا تجب إلّا على أهل مصرٍ جامع..». وقارن بنظرة الحنابلة للمسألة في المغني لابن قدامة ٢/٣٣١، وهي مماثلةٌ لنظرة الشافعية.

الجمعة في مقدِّمتها(١٠). ويضيف الأحنافُ لذلك معنى سياسياً للمصر إذ ينبِّهون للجانب السياسي لصلاة الجمعة المتمثِّل في وجود الإمام في المصر الجامع أو المدينة بما تعنيه الصلاةُ وراءه من اعتراف بالسلطة الإسلامية، ووحدةِ المسلمين وراء إمامهم في الصلاة والجهاد على الخصوص(١١).

لقد عنى هذا الأصلُ التاريخيُّ بالنسبة للشافعية حرّيّةً نسبيّةً في النظرة إلى الوجود المديني الإسلامي. إنه في نظرهم ليس وجوداً دينيّاً أو سياسيّاً وإن كان للدين والسياسة تأثيراتٌ فيه وعليه. لذلك أمكن للماوردي أن يتحدَّث ـ وهو الفقيه الشافعيّ ـ عن مُدُن وأمصار زراعيّة، وأُخرى تجاريّة دونما اهتمام خاصّ بالتجربة التاريخية الإسلامية مع المدينة؛ تلك التجربة التي بدأت بتحويل النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم ليثرب إلى «المدينة»، وفرض الهجرة إليها من البادية والريف(١٢). ثمّ تمصير عمر بن الخطّاب (١٣ ـ ٢٣ هـ/٦٣٤ ـ ٦٤٣ م) للتجمّعات الحضرية المعروفة(١٣): المدينة، ومكّة، والبحرين، ودمشق، ومصر، والبصرة، والكوفة.

أمّا ابن خلدون فلم يكن في نظر معاصريه ذلك المؤرِّخَ والمنظِّر المشهور؛ بل كان فقيهاً مالكياً كبيراً، وليَ مناصبَ إداريةً بتونس، ووليَ قضاءَ المالكيّة مراراً بالقاهرة(١٤). بيد أنه في الباب الذي عقده في مقدِّمته «للبلدان والأمصار وسائر العمران» لم ينطلق من أصوله المالكيّة؛ بل من رؤيته الفلسفيّة للوجود

(١٠) ابن عبد البر، الكافي ١/٢٤٨ ـ ٢٤٩؛ والاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار ٢/٩٨.

(١١) الكاساني، بدائع الصنائع ١/٢٥٩ ـ ٢٦١. وهناك فَرْق بين المالكية والأحناف في شروط صحة صلاة الجمعة في المصر؛ فالأحناف يشترطون من بين ما يشترطون وجود الإمام أو من ينوب عنه، والمالكية يجيزون الجمعة في المصر بغير سلطان. وقارن:

N. Calder, «Friday Prayer and the Juristic Theory,» BSOAS, 49 (1986), pp. 35-47.

(١٢) قارن بكتابي: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص ٤٢.

(١٣) النصُّ على ذلك في طبقات ابن سعد ٣/١/٣٠٢؛ وسيرة عمر لابن الجوزي، ص ١٧.

(١٤) قارن بالتعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً (نشرة محمد بن تاويت الطنجي)، ص ٥٧ ـ ٦٨، ٢٦٤ وما بعدها.

الإنساني أو «العمران البشري» وموقع المدائن فيه[١٥]. والبابُ الخاصّ بالبلدان والأمصار في مقدّمته هو الرابع. وقد قسّمه إلى اثنين وعشرين فصلاً عالج فيها ما يمكن تسميتُه بالمورفولوجيا الاجتماعيّة انطلاقاً من رؤيته الفلسفية السالفة الذكر[١٦]. وهناك تشابهاتٌ ومواطنُ لقاءٍ عدّة بين الماورديّ وابن خلدون في نصّيهما، ناجمةٌ عن تطوير الماورديّ للرؤية الشافعية لعلاقة الدين بالدولة (والدولة حَضَريّة في المآل على الأقلّ) من جهة، وعن تحرُّر ابن خلدون من الرؤية المالكية للماهيّة الدينية للمدينة والمصر من جهة ثانية. كما أنّ هناك مشتركاتٍ بين الرجلين في النظرة إلى الطبيعة والوجود الطبيعي والصناعي.

وهناك تشابه مصطلحيّ بين الماورديّ وابن خلدون. إنه التشابه في عدم الدّقة. فالمدينة والمصر والوطن والبلد ـ تعني كلّها الشيءَ نفسه عند الرجلين، إنها التجمُّع الحَضَريّ الكبير[١٧]. وليس الأمر كذلك في القرآن الكريم، وفي التجربة التاريخية الحَضَريّة الإسلاميّة. إذ يرتبط مصطلحُ المدينة بوجود حضريّ دينيّ وسياسيّ أصلُه التاريخيّ أقامه الرسولُ صلواتُ اللّه وسلامُه عليه دونما اعتبار للموقع وعدد السكّان. أمّا المصر فهو وجودٌ حضريٌّ سياسيٌّ وإداريٌّ أصلُه المصطلحيّ ـ شأنه في ذلك شأن المدينة ـ القرآن الكريم[١٨]، وأصلُه التاريخيّ تصرُّف عمر بن الخطاب في تمصير الأمصار. وقد جدَّت مستقرّاتٌ حضريّةٌ اتُّخذت لها مصطلحاتٌ محدَّدةٌ في الإدارة وعند الجغرافيين مثل البلد،

---

(١٥) هناك دراستان عن التطور العمراني ومشكلة التمدين عند ابن خلدون للحبيب الجنحاني وهشام جعيط في: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، تونس، ١٩٨٢، ص ٤٦٩ ـ ٥٠٠. وبحث هشام جعيط هو الأكثر مساساً بما نبحثه هنا.

(١٦) مقدمة ابن خلدون ٣/٨٢٩.

(١٧) تسهيل النظر، ص ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢؛ ومقدمة ابن خلدون ٣/٨٣٠، ٨٣٢، ٨٣٧، ٨٣٩، ٨٥٥.

(١٨) رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص ٤١ ـ ٤٤. وانظر أيضاً:
T.Khalidi, «Some Classical Islamic Views of the city,» Studia Arabica et Islamica, Festschrift for Ihsān Abbās, ed., W. al-Qādī (Beirut, 1981). pp. 265-76.
لكنّ الخالدي لا يفرّق بوضوح بين مصطلحات المصر والمدينة والقرية في القرآن ويعتبرها كلّها تجمعاتٍ حضرية، بينما الواضح أنّ للمدينة معنى سياسياً في القرآن ليس للقرية.

والإقليم، والناحية[١٩]. وليس لهذا العالم المصطلحيّ التاريخيّ وجود ملحوظ في استعمالَي الماورديّ وابن خلدون.

**-II-**

المستقَرّ الحَضَريّ عند الماورديّ الذي يسمّيه أحياناً مصراً وأحياناً أُخرى بلداً أو وطناً أو مدينةً سببُه الحاجاتُ البشرية المتنامية؛ فهو يتّصل بالوجود الطبيعيّ للإنسان الذي تزدادُ احتياجاتُهُ كلّما تنامى عددُ الناس في اجتماعهم، وكلّما ثبتت فكرةُ «تقسيم العمل»[٢٠]. فالاجتماع البشريّ يبدأ في الريف؛ في المزارع[٢١]. «فهي أصولُ الموادّ التي يقومُ بها أَوَدُ المُلْك». ولا يُخْفي الماورديّ إيثارَه للريف الزراعيّ على الوجود المدينيّ؛ وإنْ رأى أنّ التطوُّر البشري يؤدِّي حتماً إلى المصر والمدينة التي حاول أن يحتفظ لها بفضائل الريف عندما آثَرَ «مصر المزارع والسواد» على «مصر الفُرصة والتجارة» فالأرض[٢٢]: «كُنور المُلْك»؛ والمدينة التي تقوم وسط ريفٍ خصبٍ هي المستقَرّ البشريّ الطبيعي لأنها تجمعُ محاسنَ الريف إلى محاسن المدينة. وهنا نلمحُ أثراً فلسفياً أرسطيّاً[٢٣] في رؤية الماورديّ إذ يتقدّم عنده الطبيعيّ (= النَّبْتَ النامي، والحيوان المتناسِل) على الصناعيّ (= التجارة والمهنة)[٢٤]. ويتأسّس على ذلك عنده تصوُّر عضويّ تشاؤميّ للوجود البشري بالمدينة يستعير له الماورديّ مرةً أُخرى مأثوراتٍ منحولة[٢٥]: «اعلمْ أنّ الدولةَ تبتدىء بخشونة الطِّباع.. ثم تتوسَّط باللين

---

(١٩) قارن بمقالة للشيخ طه الولي بعنوان: «المدينة في الإسلام»، مجلة الفكر العربي، العدد ٢٩، ١٩٨٢، ص ١٠٨ - ١٣٣.

(٢٠) قارن بمقالتي: «أبو الحسن الماوردي: دراسةٌ في رؤيته الاجتماعية»، مجلة الأبحاث، العدد ٣٣، ١٩٨٥، ص ٦٦ - ٦٩.

(٢١) تسهيل النظر، ص ٢٠٧.

(٢٢) قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٦٢. وقارن بأدب الدنيا والدين، ص ١٩٤.

(٢٣) السماع الطبيعي (الترجمة العربية)، م ٢، ف ٢، ص ٩٤ أ س ٣٦.

(٢٤) أدب الدنيا والدين، ص ١٩٣.

(٢٥) ترد العبارة بكاملها في نصوص الحكمة اليونانية Greek Wisdom Literature in Arabic =

والاستقامة، ثم تُختم بانتشار الجَوْر... وقد شبَّه المتقدِّمون الدولةَ بالثمرة فإنها تبدأ... مُرّةَ الطَّعْم، ثم تدرك فتلين، ثُم تنضج فتكون أقرب للفساد والاستحالة...».

ينتهي هذا التردُّد عند ابنِ خلدون من ضمن مقولة فلسفية واضحة. فليس مصادفةً أن تكون العبارةُ السابقة عند الماورديّ مأخوذةً من المأثورات الهيللينستيّة التي دخلت في الثقافة العربية الإسلامية في القرن الثالث الهجريّ، وتحوَّلت إلى نظامٍ كاملٍ عند ابن خلدون فسّر على أساسٍ منه العمران البشريَّ كلَّه. فالمعاش الطَّبيعيّ[٢٦] عنده يقابل المعاشَ الصناعيّ، والدولةُ ومقتضياتُها المدينيةُ من ضمن الوجود الصناعيّ. ثم هناك التصوُّر العضويُّ الواضحُ للدولة[٢٧]: «اعلمْ أنّ العمرَ الطبيعيّ للأشخاص.. مائةٌ وعشرون سنة.. وأمّا أعمارُ الدول أيضاً وإن كانت تختلف بحسب القرانات إلّا أنّ الدولةَ في الغالب لا تعدو أعمارَ ثلاثة أجيال. والجيلُ هو عمرُ شخصٍ واحدٍ من العمر الوسط فيكون أربعين الذي هو انتهاءُ النموّ والنشوء إلى غايته...». فإذا كان «العمران الطبيعي» عند الماورديّ إذا صحَّ التعبير هو «العمران الزراعي»، فإنَّ «العمران الطبيعيّ» عند ابن خلدون هو «العمران الوَحْشيّ» أو البدوي[٢٨]. ويتطوَّرُ العمرانُ عند ابن خلدون من وحشيّ إلى حضريّ مع وصول عصبية بدوية إلى السلطة تتّخذ مدينةً للاستقرار من ضمن تحوُّلٍ شاملٍ يناظِر التحولَ البيولوجيّ أو العضويّ للإنسان من الفتوّة إلى الكهولة إلى الشيخوخة. فالمُلْك والدولةُ «غايةٌ للعصبيّة» و«الحضارة غايةٌ» للبداوة[٢٩]: «والعمرانُ كلُّه من بداوة وحضار ومُلْك وشوقة له عمر محسوس كما أنّ للشخص الواحد من أشخاص

= Translation (New Haven, 1975) (نشرة غوتاس)، ص ١٤٦؛ ومختار الحكم، للمبشِّر بن فاتك، ص ٢٧٦، منسوبةً لأفلاطون.

(٢٦) مقدمة ابن خلدون ٢/ ٢٧٩.

(٢٧) المصدر السابق ٣/ ٨٨٦ - ٨٨٧.

(٢٨) المصدر السابق ٣/ ٨٨٣.

(٢٩) المصدر السابق ٣/ ٨٨٥ - ٨٨٦.

المكوّنات عمراً محسوساً». لكنْ في حين يكون «الاجتماعُ السياسيُّ» عند ابن خلدون ضرورياً أي أنّ وجودَه وجودٌ طبيعيٌّ؛ فلا غِنى عن السلطة والمُلْك لاستمرار الاجتماع البشريّ، تصبح الحاضرة «وجوداً صناعياً» يُرْغِمُ عليه المُلْكُ لأنه من «لواحقه» ولا شيءَ غير ذلك. فالأمصار «ليست من الأمور الضروريّة للناس التي تَعُمُّ بها البلوى حتّى يكونَ نزوعهُم إليها اضطراراً بل لا بُدَّ من إكراههم على ذلك، وسَوْقِهم إليها مضطهدين بعصا المُلْك...»[٣٠].

ويبدو الماورديّ هنا أكثر منطقيةً من ابن خلدون. ذلك أنّ التصوُّر العضويّ للاجتماع البشريّ عنده تندرج فيه المدينة باعتبارها مرحلة الكهولة والشيخوخة. صحيحٌ أنه يودُّ لو كان الأمر غير ذلك؛ لكنْ هذه هي طبيعة التطور التي لا يمكن نقضُها بل المستطاعُ تلطيفُها عن طريق «مصر المزارع والسواد». أمّا ابن خلدون الذي يعتبر الحضارة غايةً للبداوة من ضمن تصوُّره العضويّ المحتوم للاجتماع؛ فإنّ المدينةَ تبقى رغم ذلك عنده وجوداً صناعياً يُرْغِمُ عليه المُلْك. ويتناقض هذا مع التصوُّر العضويِّ الذي يمتلكه، كما يتناقض مع المعطيات التاريخية الإسلامية التي تشهد بإقبال الناس على الأمصار سعياً وراء الحصول على الميزات المعيشية والثقافية التي تحقّقها لهم بخلاف الريف والبادية. وليس في تاريخ التحضُّر الإسلاميّ ما يؤكِّد كراهية الناس للمدينة إلّا بعض أشعار الحنين في صدر الإسلام[٣١]، ثمّ ما يقالُ من أنّ شيخ المرابطين الأوّل أبا بكر بن عمر انسحب من الحواضر المغربية تاركاً السلطة فيها لقريبه يوسف بن تاشفين إيثاراً لحياة البادية والريف الطليقة على حياة الحاضرة المقبضة[٣٢].

(٣٠) المصدر السابق ٣/ ٨٣٠.

(٣١) رسالةٌ في الحنين إلى الأوطان للجاحظ؛ في: رسائل الجاحظ (نشرة عبد السلام هارون) ٢/ ٣٨٤، ٣٩٩ ـ ٤٠٦.

(٣٢) البيان المغرب ٤/ ٢٣ ـ ٢٥؛ والحلل الموشية، ص ٣٤؛ ومقدمتي على الإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي، ص ٨ ـ ٩.

**-III-**

لا يرى الماوردي شروطاً لإقامة المصر غير الشروط الطبيعية والأمنية. وهو على أساس من هذه الشروط يقسم المدن إلى قسمين[٣٣]: مصر المزارع والسواد، ومصر الفرصة والتجارة. أمّا مصر المزارع والسواد فيشترط لاستقراره وازدهاره أن يكون في وسط سواده وبين جميع أطرافه «حتّى تعتدل موادُّه منها، وتتساوى طُرُقُه إليها»[٣٤]. ويبقى موفور العمارة ما كان سوادُه عامراً. وهو لا يُخْفي تفضيله لهذا النوع من الأمصار على النوع الآخر[٣٥]: «فهو أَثْبَتُ المصرَين أهلاً، وأحسنهما حالاً، وأولاهما استيطاناً لوجود موادّه فيه...». أمّا المصر الآخر (= مصر الفرصة والتجارة) فيعني به المدينة التي تقوم على بحر أو على مفترق طُرُقٍ للتجارة. لذلك يشترط الماورديّ لبقائه وازدهاره أن يكون على جادَّةٍ تسهُلُ مسالكُها، ويمكن نَقْلُ الأثقال فيها[٣٦]: «إمّا في نهر أو ظَهر».

ولا يرى الماورديّ للسلطان في «مصر المزارع والسواد» على الخصوص غير المهمّة الأمنية. فلكي يظلَّ المصرُ مزدهراً وبالتالي مفيداً للسلطان عليه أن ينشُرَ الأمنَ في ربوعه، وأن لا يُكثر الضرائبَ والأثقالَ على أهله. فالناس إنما يقصدون المصر من أجل الراحة لما فيه من سلعة ومهنة وأمن بخلاف الريف والبادية. فإذا فُقِدَ الأمنُ فُقدت السِّلَعُ والمِهَنُ، وغادر الناسُ الأمصار[٣٧]. ومع ذلك فهو لا يُنْكِرُ علاقة أمصار التجارة بالسلطة؛ فهي «من كمال الإقليم، وزينة المُلْك»[٣٨]. بل إنّ «حظّ السلطان في عمارة البلدان والأوطان أوفى من حظّ رعيته»[٣٩]. وذلك لثقل التكاليف التي لا يتحمّلها الأفرادُ عادةً، ولارتباط

---

(٣٣) تسهيل النظر، ص ٢١١ ـ ٢١٢.
(٣٤) المصدر السابق، ص ٢١٢.
(٣٥) المصدر السابق، ص ٢١١.
(٣٦) المصدر السابق، ص ٢١٢.
(٣٧) المصدر السابق، ص ٢١٢.
(٣٨) المصدر السابق، ص ٢١١.
(٣٩) المصدر السابق، ص ٢١٢.

التجارة البعيدة المدى التي تقوم من أجلها المُدُن البحرية، ومُدُن القوافل؛ بسياسات الدولة، ومصالحها الاقتصادية.

ويمضي الماورديّ في تفصيلات وجزئيات(٤٠) عن واجبات السلطة في المدينة؛ لكنها واجباتٌ تقتضيها طبيعةُ أغراض السلطان منها: الضرائب والعشور والمكوس. فلا بُدَّ أن يأمنَ سُكّانُ الحواضر، وأن يترفّهوا بمرافق المدينة، وأن يعملوا دون خوف على أموالهم من المصادرات والضرائب الثقيلة؛ لكي تستمرّ الحاضرةُ مزدهرةً فتكونَ بقرةً حلوباً للسلطان.

* * *

وقد لا يكون كافياً أن نعلِّل غياب المعنى السياسيّ للمدينة عند الماورديّ بمذهبه في الوجودين الطبيعي والصناعي، وتأثُّره باتجاه الإمام الشافعيّ في علاقة الدين بالمصر؛ أي فَصْل الجَانب الطقوسي من الدين عن الدولة بشكلٍ ما. فربما كان غيابُ «اللحظة السياسية» هنا راجعاً إلى ما آلت إليه أمور الأمصار في القرنين الرابع والخامس الهجريين من تناقص للمضمون السياسي الجامع لها بعد إذ انقسمت «دارُ الإسلام»، وصارت المدن تجمعاتٍ سكانيةً بحتةً تتقاذفها المطامعُ والسيوف(٤١). وقد يكون من مؤيِّدات ما نذهب إليه التجربةُ التاريخية العربية الإسلامية إذ كانت السلطة هي التي تُنْشِيء الأمصار لأسباب سياسية لا تخفى على مفكر سياسيّ كالماوردي. فالنبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم هو الذي «مَصَّر المدينة». وأمر عمر بن الخطّاب بإنشاء البصرة والكوفة والفسطاط، كما «مصّر» حواضر أُخرى كانت قائمة. وأيُّ معنى للتمصير إن لم يكن المعنى السياسي. ثم أنشأ الأمويّون واسط والرملة والرصافة. وأنشأ العباسيون بغداد

(٤٠) المصدر السابق، ص ٢١٠ ـ ٢١٣.

(٤١) قارن على سبيل المثال:

H. Laoust, «Les agitations religieuses à Baghdād aux iv$^{e}$ et v$^{e}$ siècles de l'Hégire,» Islamic Civilization 950-1150, ed. S.D. Richards (Oxford, 1974), pp. 169-86.

ومقدمتي على قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي، ص ٦٤ ـ ٨٨.

وغيرها. لكنّ الملحوظ أنّ هذه الأمصار كلّها قامت في نواحٍ كانت غالبيةُ سكّانها من غير المسلمين؛ وكان من مقاصدها أن تكونَ الكثرةُ فيها للمسلمين للصمود في وجه المحيط. أمّا أيّامَ الماوردي فإنّ أكثرية الناس الساحقة كانت قد تحوَّلت إلى الإسلام فأدّى ذلك إلى تضاؤل الإحساس بالتحدّي وبضرورة الوجود المتميِّز. فهل لعب ذلك أيضاً دوراً ما في تجاهُل الماورديّ للماهية السياسية للمدينة في الإسلام؟!.

## -IV-

يرى ابن خلدون أنّ الماهية السياسية للمدينة آتيةٌ من تحقيق «المُلْك» للمرحلة الثانية من مراحل تحوّله أو استحالته فيها؛ فالدول «أقدمُ من المُدُن والأمصار.. وإنما توجدُ ثانيةً عن المُلْك»[٤٢]. ويتأتّى ذلك من أمرين اثنين: **أولهما** أنّ المدينة من «منازع الحضارة»[٤٣]، والحضارة مرحلة لاحقة على البداوة. فالبدو الذين يؤسِّسون سلطةً في البادية أو في الريف يَهَبُون المدينةَ معناها السياسيَّ عندما «يمصِّرونها» أي يحتلّونها فتتحوّل بذلك إلى عاصمة سياسية لهم. **وثانيهما** ماديّ مؤدّاه أنّ إنشاء المدن يكلّف كثيراً، ولا يستطيعه الأفرادُ، كما لا تستطيعه الجماعاتُ غير السياسية للحاجة إلى «اجتماع الأيدي وكثرة التعاون»[٤٤]؛ وهذه أمورٌ تتولّاها سلطة عصبية قوية وغنية. ولو توقّف الأمر عند هذا الحدّ لأَمكن القولُ إنّ ابن خلدون يقترب هنا من وجهة نظر المالكية الذين كانت للمصر عندهم معانٍ سياسيةٌ ودينيةٌ بارزةٌ أو غالبة. بيد أنّ ابن خلدون عندما يفصِّل وجهةَ نظره يبعدنا تماماً عن التفكير في تاريخية الوجود المديني العربي الإسلامي. فالأساس عنده هو المُلْك المتأسِّس في «العمران الوحشي»؛ والوجودُ البشريّ مادّته ـ كما يقول ـ هذا العمران الوحشي[٤٥]؛ أمّا صورتُه فالمُلْك وليس المدينة.

---

(٤٢) مقدمة ابن خلدون ٣/٨٢٩.

(٤٣) المصدر السابق ٣/٨٨٣ ـ ٨٨٤.

(٤٤) المصدر السابق ٣/٨٣٠.

(٤٥) المصدر السابق ٣/٨٨٣: «والسبب الطبيعي الأول في ذلك على الجملة أنّ الدولة والعمران =

لذلك تصبح المدينةُ عنده ـ كما عند الماوردي ـ مجالاً للسلطة، وليس جزءاً من ماهيتها أو من وجودها السياسي. إنها من لواحق المُلْك، وليست في أساسه. إنّ الملاحَظ أننا مع ابن خلدون نقترب من رؤية فلسفية للسلطة أو المُلْك تشبه تلك التي لاحظناها عند الفارابي (ـ ٣٣٩ هـ/ ٩٥٠ م)(٤٦): «. . . كذلك رئيسُ هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أوّلاً ثم يكون هو السبب في أن تحصُلَ المدينةُ وأجزاؤها. . .».

ويتساوى الماورديّ وابن خلدون في التأكيد على «الشروط الطبيعية» اللازمة لاستمرار المدينة. لكنّ هذه الشروط تبدو منطقيةً لدى الماورديّ في حين لا تبدو كذلك عند ابن خلدون. فالوجود المديني عند الماورديّ تجمُّعٌ سكّانيٌّ كبيرٌ صلتُهُ بالسياسة والدين ضئيلة؛ لذلك يحتاج في قيامه واستمراره للأمور الضرورية لكلِّ تجمع سكّانيّ كبير: وجود المياه، ووجود الريف، واعتدال الهواء والتربة، ووجود المرعى(٤٧): «فإذا تكاملت هذه الشروط في إنشاء المصر استحكمت قواعدُ تأبيده، ولم يَزُلْ إلّا بقضاءٍ محتوم. . .». أمّا ابن خلدون الذي يدورُ عنده المستقَرّ المديني مع «المُلْك» وجوداً وعَدَماً؛ فإنّ «الشروط الطبيعية» تبدو من النوافل. مع ذلك فهو يرى أن تقوم المدينةُ على هضبة أو على بحر أو نهر، وأن تكونَ لها أسوارٌ، وأن تكونَ مواردُ مياهها موفورةً وصحّيّةً، وأن تكون المنطقة التي تقام فيها معتدلة المناخ، طيّبة الهواء(٤٨). ويرى أنّ عدم مُراعاة «الشروط الطبيعية» في الحواضر التي أنشأها العربُ كانت وراء خرابها(٤٩): «كما فعله

---

= بمثابة الصورة للمادة؛ وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها. وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر. فالدولة دون العمران لا تتصوَّر، والعمران دون الدولة والملك متعذِّر. . .».

(٤٦) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (نشرة ألبير نصري نادر، بيروت، ط. ٣، ١٩٧٣)، ص ٥٥. وقارن بدراستي: العقل والدولة في الإسلام؛ في كتابي: الأمة والجماعة والسلطة، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٠٨ وما بعدها.

(٤٧) تسهيل النظر، ص ٢١٠.

(٤٨) مقدمة ابن خلدون ٣/٨٣٧ ـ ٨٤٠.

(٤٩) المصدر السابق ٣/٨٣٩. وفي ٣/٨٥٧: «فصلٌ في أنّ المباني التي كانت تختطّها العرب يسرع =

العرب لأول الإسلام في المدن التي اختطُّوها بالعراق وإفريقية. فإنهم لم يراعوا فيها إلّا الأهمَّ عندهم من مراعي الإبل.. ولم يراعوا الماءَ والمزارعَ، ولا الحَطَبَ ولا مراعيَ السائمة.. كالقيروان والكوفة والبصرة وأمثالها. ولهذا كانت أقرب إلى الخراب لـمّا لم تُراعَ فيها الأمورُ الطبيعية...».

❋ ❋ ❋

تقوم المدينة إذن عند ابن خلدون باعتبارها «غاية العمران» التي هي نفسها «غاية المُلْك». ومتى وصل العمرانُ إلى غايته كان ذلك إيذاناً بفساده وخرابه[٥٠]: «إنّ الدولة والمُلْك صورة الخليقة والعمران وكلّها مادّة لها من الرعايا والأمصار وسائر الأحوال...». ومع أنه يرى «أنّ الأمصار التي تكونُ كراسي الملك تخرب بخراب الدولة وانتقاضها»[٥١] فالحقُّ عنده أنّ هذا الوجودَ المدينيّ سواءٌ كان كرسياً للمُلْك أو لم يكن[٥٢]: «إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم كالأعمار الطبيعيّة للحيوانات»!!. والغريب أنه بعد هذا كلّه يرى أنّ لفساد عمران البصرة والكوفة والقَيروان أسباباً طبيعيةً تتصلُ بالطبيعة البدوية للعرب والبربر الذين بسبب من هذه الطبيعة لم يكونوا قادرين على إنشاء الأمصار العظيمة القادرة على الاستقرار والاستمرار.

ويمكن القول هنا إنّ الأمصار التي ذكرها بالذات لم تخربْ كلّها أولاً؛ فقد بقيت القيروان والبصرة. ثم إنها عندما خربت أو تناقص عمرانها في بعض الفترات (شأنها في ذلك شأن بغداد التي أطالَ في تفصيل نقصان عمرانها في عصره)[٥٣]؛ لم يكن ذلك لزوال المُلْك عنها، ولا لفقد الشروط الطبيعية اللازمة لبقائها. وقد أدرك الماورديّ العلّة هنا عندما قسّم الأمصار إلى زراعية وتجارية،

---

= إليها الخراب...». وفي ٣/٨٥٥: «إنّ المدن والأمصار بإفريقية والمغرب قليلة. والسبب في ذلك أن هذه الأمصار كانت للبربر منذ آلاف السنين.. وكان عمرانها بدوياً...».

(٥٠) المصدر السابق ٣/٨٨٠، ٨٨٣.

(٥١) المصدر السابق ٣/٨٨١.

(٥٢) المصدر السابق ٣/٨٧٦.

(٥٣) المصدر السابق ٣/٨٨١.

ووضع شروطاً خاصةً لبقاء كلٍّ من النوعين، فالقيروان والبصرة مصران تجاريان، وبغداد والكوفة مصران زراعيان. وقد خربت البصرة بالقوة في «حرب الزنج»، ثم عادت للوجود بالقوة أيضاً بسبب موقعها التجاريّ المهمّ. أمّا الكوفة فقد خرّبها العبّاسيون لأسباب سياسية تتصل بمعارضة سكّانها لهم؛ وكانت إقامةُ بغداد جزءاً من سياستهم في تخريبها. لذلك فإنّ ابن خلدون يتجاهل هنا التاريخ والواقع لصالح رؤيته الفلسفية للوجود والعمران البشريّين.

ثم إنّ ابن خلدون الذي تجاهل في الواقع المعنى السياسيّ البارز للمدينة في الإسلام تجاهل أيضاً المعنى الدينيّ للمصر في الإسلام، وفي الأمم القديمة؛ متساوياً في ذلك مع الماوردي. فقد عقد ابن خلدون فصلاً هو السادس في بابه الرابع عن الأمصار تحدّث فيه عن «المساجد والبيوت العظيمة في العالم»(٥٤)، وعُني عناية «خاصة» ببيت المقدس، ومكّة، والمدينة المنوَّرة. ولا تتوافرُ في هذه المستقَرّات شروطٌ طبيعيةٌ كافيةٌ للإزدهار والاستمرار رغم كثرة ما قيل عن وقوعها على طرق تجارية رئيسية. فالذي تأسّست عليه هذه المستقَرّات الأديانُ وطقوسُها. وليس من الضروريّ هنا أن نعتنق وجهة نظر (Fustel de Coulanges) القائلة بالأصل الديني للوجود المديني بشكل عامّ(٥٥). بيد أنّ هذه المستقَرّات بالذات تقوم شاهداً واضحاً على أهمية الدين بمعناه الطقوسي والسياسي في قيام «الأمصار العظيمة»، وفي استمرارها.

-V-

وتبقى الوظيفة الاقتصادية للمدينة والمصر. فالمدينة تتميَّز عند الماورديّ

(٥٤) المصدر السابق ٣/ ٨٤٠.

(٥٥) F. de Coulanges, Cité antique (Paris, 1924).
وقد تُرجم الكتاب بمصر وطُبع بالقاهرة عام ١٩٥٠ بعنوان: المدينة العتيقة. وقارن بمقالة عنه لألبير نصري نادر بمجلة الفكر العربي، العدد ٢٩، ١٩٨٢، ص ٤٤ ـ ٦٣. ويتنبه ابن خلدون إلى الأصل الديني للمدن المقدَّسة عندما يقول ٣/ ٨٤٠: «إنّ الله سبحانه وتعالى فضّل من الأرض بقاعاً اختصّها بتشريفه، وجعلها مواطن لعبادته...» لكنه لا يستنتج من ذلك النتائج الضرورية.

بوجود «المتاع والصناعة»[٥٦]، وبوجود المِهَن والمتاجر والعلوم التي يكتفي أهلها بها فيستغنون بها عن غيرهم[٥٧]. لذلك تتميز بتركيبة داخلية خاصّة. فهناك «المسجد الجامع»، وهناك الخطط والشوارع، وهناك الأسواق المتخصِّصة[٥٨].

ولا يختلف ابن خلدون عن الماورديّ في إبراز الأهمية الاقتصادية للمدينة التي يعتبرها بمصير المُلْك إليها «غايةَ العمران». لكنّ التواجد في المدينة عنده لا يشكّل تغيراً في نوعية الحياة بل في كمية الرَّفاه. ذلك أنّ الأسواق ليست خصيصةً من خصائص المدينة إذ يمكن أن تقوم أيضاً في أيام أو مواسم معينة في الأرياف والبوادي. خصيصة أسواق المدينة أنها تعرض إلى جانب الضروريات «الأقوات من الحنطة وما في معناها كالباقلاّ والبصل والثوم...»[٥٩] ما هو من أدوات الرَّفاه[٦٠]: الحاجيّ والكماليّ مثل الفواكه والملابس والمراكب وسائر المصانع والمباني. وكلّما ازدهر المصر رخُصت أسعارُه، وصار جذّاباً لسكّان البادية والريف بل ولسكّان المدن الصغرى «حتى إنّ كثيراً من الفقراء بالمغرب ينزعون إلى النُّقلة إلى مصرَ لِما يَبْلُغُهم من أنّ شأن الرَّفه بمصرَ أعظم من غيرها»[٦١]. بيد أنّ الازدهار المدينيّ لا يعني تولُّد فائضٍ يؤمّن استمرار الاستقرار والنموّ إذ كلّما ازداد الدخلُ ازداد الإنفاق فيظلّ «الدخلُ والخرج متكافئاً في جميع الأمصار، فمتى عَظُمَ الدخلُ عَظُمَ الخرجُ وبالعكس...»[٦٢]. ويصل ابن خلدون على أساس من رؤيته الكمية للثروة والترفُّه بالمدينة إلى نظرة «مخالفة» لنظرة الاقتصاديين الغربيين الكلاسيكيين. ففي المدينة المزدهرة والمتعاظمة يكثر المترفون[٦٣] «فيبذلون لأهل الأعمال أكثر من قيمة أعمالهم مزاحمةً ومنافسةً في

(٥٦) تسهيل النظر، ص ٢١٠.
(٥٧) المصدر السابق، ص ٢١١.
(٥٨) المصدر السابق، ص ٢١١.
(٥٩) مقدمة بن خلدون ٣/٨٦٣.
(٦٠) المصدر السابق ٣/٨٦٤.
(٦١) المصدر السابق ٣/٨٦٤.
(٦٢) المصدر السابق ٣/٨٦٤.
(٦٣) المصدر السابق ٣/٨٦٩.

الاستئثار بها فيعتزّ العمّال والصنّاع وأهلُ الحِرَف، وتغلو أعمالُهم. . . ».

وينبّه ابن خلدون إلى ظاهرة مدينية يُغفلها الماورديّ رغم أنها كانت ظاهرة في عصره، ورغم أنّه يقول مثل ابن خلدون بتكافؤ الدخل والخرج في المدن والممالك أحياناً. هذه الظاهرة تتمثّل في إقبال أغنياء تجار المدينة وساستها على التوسّع في «تأثيل العقار والضياع»(٦٤) في الريف المتّصل بالمدينة والذي تشمله سلطة الدولة القائمة فيها. لكن يبدو أنّ «الإقطاع العسكريّ» الذي كان قد استشرى بالمشرق الإسلامي أيام الماورديّ(٦٥) هو الذي حال دون اعتباره لهذه الظاهرة. فالدولة في المشرق في القرن الخامس الهجريّ هي التي كانت تُقْطِع في الريف لموظفيها وعسكرييها(٦٦). ولذا كان «تأثُّل الضِّياع» تابعاً لسياسة الدولة، وليس لثراء أبناء المدينة. ولم تكن هذه الظاهرةُ بارزة في المغرب الإسلامي. وتبقى رؤية ابن خلدون قاصرةً في هذا المجال لأنه يعلِّل «تأثُّل الضِّياع والعقار» بالمنافسة والتباهي والاستئثار أيضاً.

* * *

وينبِّه ابن خلدون أخيراً إلى ظاهرة تجعل الحواضر عنده قسمين: المدائن العريقة في الحضارة (= الحواضر المركزية) والمُدن التي يمكن تسميتها طَرَفيّة(٦٧). ففي البقاع المتوسِّطة التي تتوالى عليها الدول تقدُمُ الحضارةُ وتستقرّ حتّى لو خربت المُدُنُ نفسُها بزوال دولة وقيام أُخرى، إذ إنّ أهلها (أهل تلك البقاع) يتوارثون التقاليد الحضارية من مثل «أحوال المعاش وعوائده والتفنّن في صناعته

---

(٦٤) المصدر السابق ٣/٨٦٩، ٨٧١ ـ ٨٧٧.

(٦٥) C.Cahen «l'Evolution de l'Iqta du IX$^{e}$ au XIII$^{e}$ siècle,» Annales, 8 (1953), pp. 25-52.

ودراسة عبد العزيز الدوري: نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية بمجلة المجمع العلمي العراقي ببغداد، العدد ٢٠، ص ٣ ـ ٢٤؛ ودراسة غير منشورة، لفضل شلق بعنوان: الخراج والإقطاع والدولة، ص ٢٦ ـ ٣٧.

(٦٦) إبراهيم علي طرخان، النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط، القاهرة، ١٩٧٢، ص ٦٥: «وما كان المقطعون على اختلافهم إلاّ موظفين في حكومة مركزية على أشدّ ما تكون المركزية. . . ».

(٦٧) مقدمة ابن خلدون ٣/٨٧٢ ـ ٨٧٣.

من المطاعم والملابس وسائر أحـوال المنزل. . .»[٦٨]. ويمثّـل ابن خلدون لذلـك بسكّـان مصر والعراق والشـام[٦٩]. أمّا الأمصـار الطرفيـة «ولـو كـانت مـوفـورةَ العمـران»[٧٠] فتظلّ البـداوة والريفيـة غالبـةً عليها، ويـظلّ سكّانها في طـرائقهم المعيشية أقرب للبدو والفلّاحين. ويمثّل ابن خلدون لذلك بأحوال سكّان المغرب الإسلامي الذين كانوا غالباً أطرافاً تابعةً لمركزٍ سلطويٍّ قاصٍ عنهم[٧١].

كـثرت في عقـود السـنين الأخـيرة دراسـات المستشرقـين حــول «المـدينــة الإسـلامية»[٧٢]. ويحكم أكـثرَ النظريّ منهـا التساؤلُ عن وجـود «بنية حضريـة» خاصّة في العصور الإسلامية الوسطى. والذين ينفـون وجود «مـدينة إسـلامية» أي نمـوذج حضريّ إسـلاميّ من بينهم يستندون في ذلـك إلى فـرضيـات (Max Weber) و(Henri Pirene)[٧٣] عن المدن الغربيـة القديمـة والوسيـطة. ولا تبدو هذه المسألة الجدلية مهمّة في السياق الذي عولجت فيه. فليس ضرورياً أن تُماثِلَ «الحاضرةُ الإسلامية» الحاضرةَ الغربية في تركيبها الـداخليّ، وعـلاقتها بمحيـطها لكي تكـون مدينـةً أو مصراً بـالمعنى السياسي والقـانوني لـذلك[٧٤]. أمّـا السؤال

(٦٨) المصدر السابق ٣/٨٧٣.

(٦٩) المصدرالسابق ٣/٨٧٣.

(٧٠) المصدر السابق ٣/٨٧٢.

(٧١) المصدر السابق ٣/٨٧٣ - ٨٧٤.

(٧٢) عن دراسة نظرية المدينة في الإسلام وعند المستشرقين انظر:

C.Cahen, «Zur Geschichte der städtischen Gesellschaft im islamischen Orient des Mittelalters,» Saeculum, 10 (1958), pp. 59-76.

A.H. Hourani, «The Islamic City in the Light of Recent Research,» The Islamic City, eds. Hourani and Stern (Oxford, 1970), pp. 10-23.

E.Wirth, «Die orientalische stadt,» Saeculum, 29 (1975), pp. 45-93.

وهشام جعيط، الكوفة: نشأة المدينة العـربية الإسـلامية، الكـويت، ١٩٨٦، ص ١٩٣ - ٢٠٨.

(٧٣) H.Pirenne, Medieval Cities: Their Origins and the Revival of trade (Princeton, 1952).

وانظر ترجمتي لفصـل من كتاب M. Weber (Die Stadt): في مجلة الفكـر العربي، العـدد ٢٩، ١٩٨٢، ص ٨ - ٢٦.

(٧٤) قارن بنقد للرؤية الاستشراقية للمدينة في المجال الحضاري العربي الإسلامي في: =

المشروع في سياقه الصحيح فينصبُّ على تبيّن إمكان وجود «مفهوم مدينيّ» إسلاميّ وسيط. وقد نفى (William Marçais) في دراسته التي صارت كلاسيكيةً وجود مثل هذا المفهوم في الإسلام الوسيط استناداً إلى أمرين اثنين: شمول الشريعة الإسلامية التي لا تميِّزُ بين حاضرة وريف وبادية في أحكامها؛ وعدم وجود نظرية للمدينة في كتابات الفقهاء والجغرافيين والمؤرِّخين المسلمين(٧٥). وهكذا فإنّ الشريعة الإسلامية حالت دون تميُّز «التجمع الحضري» في الواقع، كما أنّ الشريعة نفسها، والتطورات الفكرية في عالم الإسلام لم تعرف «مفهوماً مدينياً متميزاً» في النظرية. وقد حاول (Baber Johansen) في دراسة حديثة(٧٦) له عن «المصر الجامع ومسجده الجامع» أن يدلِّلَ على خطأ (Marçais) استناداً لكتابات الفقهاء الأحناف.

* * *

ولا يبدو الماورديّ وابن خلدون في نصّيهما هنا مناسبَين للحديث عن مفهومٍ إسلاميّ للمدينة. فليس صحيحاً ما قاله (Marçais) عن عدم وجود نظرية للمدينة في عالم الإسلام وعند الفقهاء الأحناف والمالكية بالذات. لكنّ الماورديّ شافعيّ؛ والشافعية يقرأون المصر قراءةً عينيةً دونما تنظير كثير في محاولة واضحة لتحرير الدين ـ في جانبه الطقوسي على الأقلّ ـ من سلطان الدولة القائمة في المدينة. ثم إنّ الماورديّ متأثرٌ بمسألة الطبيعة والصناعة في الاجتماع البشري؛ وتلك مسألة تبدأ بالشروط الطبيعية لقيام التجمع الحضري، وتنتهي باعتبار التجمع الحضري رهناً لوجود تلك الشروط فضلاً على خروجه عن «الطبيعة» باتّجاه الصنعة غير الضرورية للاستمرار الإنساني.

أمّا ابن خلدون فقد أوضحنا أنه رغم مالكيّته يتبنّى رؤية فلسفية للعمران

---

= A.al-e Azmeh, «What is the Islamic City?» in RMES, 2 (1976), pp. 1-12.

(٧٥) W.Marçais, l'Islamisme et la vie Urbaine (Paris, 1928).

(٧٦) B. Johansen, «The all-embracing Town and its Mosques: Al-Misr al-Ǧāmiʿ,» ROMM, 32 (1981-1982), pp. 139-61.

البشـريّ تلغي الخصوصيـات الدينيـة والسياسيـة والتشريعية للمستقَـرّ الحضريّ الكبير. فإذا كانت مسألة الطبيعـة أو «طبيعة العمـران» قد بقيت إشكـاليةً عنـد الماورديّ؛ فإنها نضجت واكتملت تماماً عنـده بحيث اتّسمت بالعضـوية بـدايةً، والميكانيكيّة انتهـاءً. لكنه رغم ذلـك لم يستطع تجـاهُلَ كـلِّ الفوارق والتـمايزات المدينية الخـاصّة في عـالم الإسلام الحضـاري. تبرز هـذه الخصوصيّـات عنده في الفصلين الأخيرين من بابه عن الأمصار. ففي الفصـل الحادي والعشرين الـذي عقده لوجـود «العصبيّة في الأمصـار وتغلُّب بعضهم على بعض»[٧٧] يـلاحِظ ابن خلدون تحوُّلَ «العصبيّة السلطوية» بمدن الغرب الإسلامي إلى «عصبيـةٍ داخلية» خاصّة بالمصر، ومختلفة في الكيف والتطور عن عصبيّات البوادي المُنْشِئة للدُّوَل. فعنـدما ينـزل الهَرَمُ بـالدولـة البدويـة الأصـل، وتنحسرُ سلطتُهـا عن الحـواضر الطَّرَفيّة؛ تُنْشِىءُ هذه الحواضرُ سلطةً بديلةً متفرعـةً على الـتراتبية التي تكـون قد تكوّنت تدريجياً في الحاضرة من قبل[٧٨]: «فإذا نزل الهَرَمُ بالدولـة، وتقلَّص ظلُّ الدولة عن القاصية احتـاج أهلُ أمصـارها إلى القيـام على أمـرهم. ورجعوا إلى الشورى، وتميُّز العِلْية عن السِّفْلَة... فتطمح المشيخةُ لخـلاء الجوِّ من السلطان والدولة القاهرة...». هكذا ينشأ مجلسٌ مـدينيٌّ شوريٌّ يُـدير الأمـور ويرأسـه قـاضي المصر أو أحدُ قـادة الجيش فيكون بـدايةً «أول بـين مُتَساوين» ثم يتـطور الأمر إلى التفرُّد بـالسلطان وتوريثـه[٧٩]. ويمثِّلُ ابن خلدون لـذلك بمـا حدث في بـلاد الجـريـد من طـرابلس وقـابس وتُـوزَر... والـزاب[٨٠]. وقـد لاحظ (R. Bulliet) حصـول الأمر نفسه في بعض مدن المشرق الإسلامي[٨١]، ثم لاحظت (D. Krawulsky) ذلك في مدنٍ أخرى رغم وجود السلطة المركزية القوية[٨٢].

---

(٧٧) مقدمة ابن خلدون ٣/ ٨٨٥ ـ ٨٨٨.

(٧٨) المصدر السابق ٣/ ٨٨٦.

(٧٩) المصدر السابق ٣/ ٨٨٧.

(٨٠) المصدر السابق ٣/ ٨٨٧.

(٨١) R.Bulliet: The Patricians of Nishapur (Harvard, 1972); and «Nishapur in the Eleventh Century,» Islamic Civilization 950-1150, pp. 71-91.

(٨٢) D.Krawulsky, «Untersuchungen zur Si' itischen Tradition von Beyhaq,» Stu- =

أمّا في الفصل الثاني والعشرين من بحثه عن المدائن[٨٣] فيلاحظ ابن خلدون حدوث «لُغاتٍ» لأهل الأمصار. فقد سادت اللغة العربيةُ تدريجياً جميع أمصار دار الإسلام بسبب سلطان العرب الغالب في البداية. ثم جاءت التطورات المدينية الخاصّة فولّدت تمايُزاتٍ ضمن اللغة الشاملة في كلِّ مصرٍ على حدة بحيث أمكن الحديث عن لغة ولسان للبصريين، وآخر للكوفيين، وثالث لأهل بغداد.. إلخ - وهذا كلُّه تطورٌ مدينيٌّ خاصّ.

* * *

مع ذلك يبقى الماورديّ وابن خلدون نموذجين إسلاميين لرؤيةٍ في «العمران البشري»، وليس لرؤيةٍ أصيلة في «العمران الحَضَريّ». أمّا الماورديّ فقد التزم جانب الوصف البحت في حديثه عن الحاضرة؛ وأمّا ابن خلدون فقد بقي في كلامه عن المدائن أسيراً لفلسفته المعروفة في العمران البشريّ العامّ.

= dia Arabica et Islamica, Festschrift for Ihsān Abbās, pp. 293-312.

(٨٣) مقدمة ابن خلدون ٣/٨٨٨ - ٨٩١.